
Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*

Teresa Martinho Toldy



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/5586>

DOI: 10.4000/rccs.5586

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 maio 2014

Paginação: 203-207

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Teresa Martinho Toldy, « Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos* », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 103 | 2014, posto online no dia 27 maio 2014, consultado o 22 setembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/5586> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rccs.5586>



Recensões

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Ed. Almedina, 160 pp.

A religião, ao contrário dos vaticínios iluministas da modernidade, parece não ter perdido o interesse tanto académico, como político, social e cultural na atualidade. Aliás, não há academia que se preze, a nível internacional, que não a inclua, nas suas múltiplas manifestações e impactos, nas agendas de investigação e de lecionação. Portugal, infelizmente, parece constituir uma exceção, tanto do ponto de vista do conhecimentos amplo dos temas centrais aos debates académicos atuais nesta área, como no que diz respeito a leituras críticas do papel público e político das religiões. Por isso, este livro presta um bom serviço público e ao público académico e militante dos direitos humanos.

O livro parte de uma constatação e de uma intenção. Sousa Santos não pretende apenas contribuir para o desenvolvimento de uma “teoria de vanguarda” (p. 10). A sua intenção é dar conta do peso que as crenças religiosas ou a espiritualidade das várias religiões tem nos “activistas da luta por justiça sócio-económica, histórica, sexual, racial, cultural e pós-colonial” (*idem*). As diversas formas como a religião se cruza com estas lutas, e constitui inspiração para as mesmas, testemunha, na perspectiva do autor, que a “ideologia da autonomia e do individualismo possessivos” (p. 8), típica da Modernidade ocidental, foi posta em causa.

A emergência das várias tendências e matizes das teologias políticas (que Boaventura de Sousa Santos define como “as concepções da religião que partem da separação entre a esfera pública e privada para

reclamar a presença (maior ou menor) da religião na esfera pública” – p. 9) coincidiu com a entrada dos direitos humanos nas agendas nacionais e internacionais. Ora, segundo o autor, a religião e os direitos humanos constituem “duas políticas normativas” que parecem não ter nada em comum: enquanto a primeira contesta a remissão da discussão acerca da dignidade humana (associada ao cumprimento da vontade de Deus) para o domínio privado, tal como pretendeu a modernidade, nos seus planos secularistas, a segunda, na perspectiva do autor, é individualista, secular, ocidente-cêntrica (culturalmente) e Estado-cêntrica. Como fazer “um exercício de tradução intercultural entre estas duas políticas normativas” (p. 9)? É esta a pergunta para cuja resposta Boaventura de Sousa Santos pretende contribuir.

A obra divide-se em cinco capítulos, sendo, contudo, de notar que começa com uma introdução (cf. pp. 13 a 29), na qual se discute uma questão fundamental: a da possibilidade de uma “concepção contra-hegemónica dos direitos humanos”, face ao panorama de uma “hegemonia frágil” dos mesmos (p. 13). Esta fragilidade é decorrente, segundo o autor, da coexistência contraditória de um discurso acerca da dignidade humana baseada nos direitos humanos com o facto “perturbador” de a maioria da população mundial não ser sujeito, mas apenas objeto dos discursos acerca dos mesmos. A releitura crítica das formas convencionais de interpretar os direitos humanos contribuirá para a busca de “uma concepção contra-hegemónica”

dos mesmos, na qual, uma vez superadas as ilusões da teleologia, do triunfalismo, da descontextualização e do monolitismo das interpretações habituais, se recupere o seu potencial emancipatório, se dê voz e vez aos direitos coletivos de grupos sociais excluídos ou discriminados e se proceda a um diálogo com “outras concepções da dignidade humana e outras práticas em sua defesa” (p. 24).

No primeiro capítulo, dedicado à temática da “Globalização das Teologias Políticas” (cf. pp. 29 a 49), Boaventura de Sousa Santos equaciona a questão das teologias políticas no contexto da globalização. De facto, hoje (aliás, de certa forma, como sempre, dado que as religiões se perspectivavam a si próprias para lá de fronteiras geográficas), a “reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida pública” coloca-se à escala global. O autor identifica três formas de globalização – hegemónica (neoliberal), contra-hegemónica (globalização “a partir de baixo”, isto é, dos movimentos sociais) e não hegemónica (eventualmente crítica de formas hegemónicas, mas sem um projeto contra-hegemónico claro), pelo que se pergunta qual o enquadramento das teologias políticas nestas diversas formas. Boaventura de Sousa Santos começa por afirmar que “a resolução ocidental moderna da questão religiosa é um localismo globalizado, ou seja, é uma solução local que, por via do poder económico, político e cultural de quem a promove, expande o seu âmbito a todo o globo” (p. 34). É, pois, necessário analisar as consequências deste processo à escala global.

O capítulo prossegue definindo uma tipologia das teologias políticas. Retomando a ideia de que o denominador comum a todas é a reivindicação da intervenção da religião na vida pública, o texto procede a uma caracterização extremamente útil, por que complexa – recusando os simplismos

correntes na análise desta temática, particularmente, quando se cruza com a questão dos fundamentalismos! – das diversas correntes da teologia política. Distingue, assim, entre teologias pluralistas e fundamentalistas, definindo as primeiras como aquelas que “concebem a revelação como um contributo para a vida pública e a organização política da sociedade, mas aceitam a autonomia de ambas” (p. 39) e as segundas como teologias, tanto cristãs, como islâmicas, nas quais “a revelação é concebida como o princípio estruturante de organização da sociedade em todas as suas dimensões” (p. 38). No fundo, ambas as correntes procuram equacionar, de formas muito diversas, a relação entre a razão e a revelação, bem como entre esta e a história. Por fim, este primeiro capítulo estabelece uma distinção entre teologias tradicionalistas e progressistas no que diz respeito ao “critério ou orientação da intervenção religiosa” (p. 43). Enquanto as primeiras intervêm na sociedade defendendo “as regulações sociais e políticas do passado” (*idem*), as teologias progressistas fundamentam-se na “distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores, e criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (p. 44).

Depois de definido o quadro conceptual no que diz respeito aos direitos humanos, às diversas formas de globalização e às diferentes tipologias e correntes das teologias políticas, a obra avança, nos segundo e terceiro capítulos (cf. pp. 51 a 74), para uma análise mais detalhada do “fundamentalismo islâmico” e do “fundamentalismo cristão”. O capítulo sobre o fundamentalismo islâmico começa por referir que este coloca desafios importantes à modernidade ocidental como projeto cultural. Demarcando-se claramente de uma análise redutora do Islão, que o identifica de forma grosseira com vertentes fundamentalistas,

e afirmando a necessidade de olhar para o mesmo reconhecendo a “diversidade de experiências religiosas” existente no seu interior, Boaventura de Sousa Santos analisa “o Islão político fundamentalista”, afirmando que este se alimenta do fracasso dos projetos nacionalistas secularistas e ditatoriais, pelo que, “em vez de nacional e Estado-cêntrico, é transnacional e sócio-cêntrico. Transfere o projeto de renovação para uma sociedade transnacional de crentes, sujeitando o Estado a uma crítica radical, acusando-o de cumplicidade ou submissão ao imperialismo ocidental” (p. 58). O capítulo prossegue com uma análise dos desafios colocados ao Islão pelos feminismos e termina afirmando que o feminismo crítico torna “mais complexa a relação entre Islão e modernidade ocidental” (p. 63), nomeadamente, no que diz respeito à questão dos direitos humanos. O capítulo seguinte debruça-se sobre o caso do fundamentalismo cristão, muitas vezes esquecido em estudos sobre o fundamentalismo. Depois de já ter sido referido no primeiro capítulo que o fundamentalismo nasceu no seio do cristianismo (nomeadamente, nos Estados Unidos da América – cf. pp. 37 a 38), informação extremamente valiosa para a superação de interpretações simplistas do fenómeno, Boaventura de Sousa Santos analisa expressões atuais do mesmo, sobretudo nos Estados Unidos da América e na América Latina, sob as formas das chamadas “teologias da prosperidade”, da Nova Direita e do Neopentecostalismo de expressão partidária (no Brasil, por exemplo). Chama, contudo, a atenção também para a existência de correntes dentro do catolicismo que legitimam o capitalismo (pense-se, nomeadamente, em Michael Novak e nos seus discípulos). Resumindo, nas palavras do autor, estes movimentos não decorrem de uma rejeição das estruturas económicas e políticas,

“em nome de uma nostalgia teocrática pura e simples” (p. 73). Eles possuem “estratégias de envolvimento nessas mesmas estruturas, utilizando os mecanismos que lhes são próprios, com o objectivo de influenciar a sua agenda” (*idem*). O capítulo termina com um parágrafo que enuncia a intenção dos capítulos seguintes: analisar “os desafios colocados pelas teologias políticas aos direitos humanos e as formas como estes se relacionam com processos contraditórios de globalização” (p. 74). No quarto capítulo, sobre “os Direitos Humanos na Zona de Contacto com as Teologias Políticas” (cf. pp. 75 a 102), Boaventura de Sousa Santos equaciona as “turbulências” geradas nas zonas de contacto, resultantes da emergência das teologias políticas e da existência de “concepções rivais da dignidade humana, da ordem social e da transformação social” (p. 75). As turbulências enunciadas pelo autor, como ele próprio afirma, “lançam uma nova luz sobre os limites da política dos direitos humanos a uma escala global” (p. 76). São elas: a turbulência entre princípios rivais; a turbulência entre raízes e opções; e a turbulência entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, o transcendente e o imanente. A primeira turbulência diz respeito à emergência de “outras gramáticas de dignidade humana”, após o “falhanço histórico” (p. 77) de uma compreensão e de uma prática dos direitos humanos entendida como a “universalização” do seu modelo ocidental. Esta turbulência caracteriza-se, pois, pelo conflito entre “monoculturas rivais” (p. 80), quer sejam inspiradas por um universalismo cristão de tipo medieval, quer seja por um Islão empenhado em “islamizar a modernidade” (p. 79), e revela a existência de uma injustiça socioeconómica e de uma injustiça cultural. A segunda turbulência (entre raízes e opções) decorre, segundo Boaventura de

Sousa Santos, do facto de a construção social da identidade e da mudança na modernidade ocidental se basear numa equação na qual o pensamento de raízes é tudo aquilo que dá segurança e o pensamento das opções, aquilo que é substituível, transitório, indeterminado. Ora, acontece que, ao entrarem em contacto com a modernidade ocidental, as outras culturas foram obrigadas a adoptar esta lógica e a modernidade ocidental, produzindo uma injustiça histórica, “ao definir os termos do conflito [...], procedeu a uma redistribuição brutal do passado, do presente e do futuro dos povos e culturas na zona de contacto” (p. 84), retirando-lhes a “capacidade de produzir futuros alternativos” (*idem*). O que acontece hoje em dia, no Ocidente, é uma radicalização das opções em detrimento das raízes (pense-se na desvalorização do contrato social) e, nas culturas e sociedades islâmicas, uma radicalização das raízes, em detrimento das opções (pense-se nos fundamentalismos, nos quais a única alternativa apresentada é a da raiz fundadora). Esta turbulência manifesta-se, também, na instrumentalização dos direitos humanos e na sua desvalorização nas sociedades ocidentais modernas. Curiosamente, as teologias integristas aproximam-se das perspectivas neoliberais, neste aspeto, uma vez que desvalorizam o carácter de raiz dos direitos humanos, em prol da afirmação da lei de Deus (e não das leis humanas) como legitimidade estruturante das sociedades. Por último, a terceira turbulência, segundo Boaventura de Sousa Santos, revela da forma mais drástica de todas as “clivagens entre os direitos humanos e a modernidade ocidental, de um lado, e as teologias políticas e, em particular, as teologias políticas fundamentalistas, pelo outro” (p. 90), já que manifesta a luta, protagonizada pela modernidade e as teologias (com matizes muito díspares, ainda assim!), pela (não) redução do sagrado ao profano,

do religioso ao secular, do transcendente ao imanente, dependendo de que lado da barricada se equaciona o problema ou – dito de forma resumida – a luta pela (não) redução da religião ao domínio privado, em expansão, isto é, transformado “num dos campos do político” (p. 94).

Quererá tudo isto dizer que os direitos humanos devam ser descartados como algo frágil, como uma imposição ocidental incompreensível para outras culturas e outras formas de modernidade? Será possível equacioná-los numa perspetiva que supere as diversas formas de injustiça mencionadas? Haverá formas de teologia política capazes de contribuir ativamente para esta transformação dos direitos humanos num “instrumento de emancipação social” (p. 99)?

É dessa possibilidade, à luz de uma “ecologia dos saberes” (tema querido a Boaventura de Sousa Santos), que fala o último capítulo desta sua obra – “Para uma Concepção Pós-Secularista dos Direitos Humanos: Direitos Humanos Contra-hegemónicos e Teologias Progressistas” (cf. pp. 103 a 132). O autor enuncia como argumento fundamental não só a possibilidade, mas também a positividade de um diálogo entre os direitos humanos e as teologias progressistas, concebido na perspetiva de uma “ecologia de concepções de dignidade humana, algumas seculares, outras religiosas” (p. 104). Do seu ponto de vista, as teologias progressistas podem “ajudar a recuperar a ‘humanidade’ dos direitos humanos” (p. 105), na medida em que recuperam a memória libertadora de um Deus que “está envolvido na história dos povos oprimidos e nas suas lutas de libertação” (p. 106). Boaventura de Sousa Santos ilustra esta afirmação com uma visão panorâmica das diversas formas de teologia da libertação em diferentes quadrantes, tanto no contexto cristão, como islâmico. O seu denominador comum está no facto de serem teologias “contextualizadas social

e culturalmente e por isso poderem contribuir para aprofundar a consciência crítica de pessoas e grupos sociais concretos, oprimidos por formas igualmente muito concretas de relações desiguais de poder” (p. 114 a 115). Elas são também teologias que criticam radicalmente o capitalismo, perpetuam a *memoria passionis* das vítimas da história e perspetivam uma sociedade mais justa. Assumindo-se que a religião “apenas existe como uma imensa variedade de religiões” (p. 119), o diálogo entre elas, nas e em prol das lutas pela dignidade humana, a ser desenvolvido mais do que até aqui, pode funcionar “como uma memória e um campo de experimentação para diálogos mais amplos, envolvendo concepções religiosas e não-religiosas da dignidade humana” (p. 120).

Nas últimas linhas da sua obra, Boaventura de Sousa Santos regressa à sua hipótese inicial de um Deus ativista dos direitos humanos. E conclui: “Na lógica deste livro, se Deus fosse um activista dos direitos humanos, Ele ou Ela estariam

definitivamente em busca de uma concepção contra-hegemónica dos direitos humanos e de uma prática coerente com ela. Ao fazê-lo, mais tarde ou mais cedo, este Deus confrontaria o Deus invocado pelos opressores e não encontraria nenhuma afinidade com Este ou Esta. Por outras palavras, Ele ou Ela chegariam à conclusão de que o Deus dos subalternos não pode deixar de ser um Deus subalterno” (p. 135). E essa concepção, no pensar do autor, abriria a porta a uma concepção politeísta de Deus – a única, do seu posto de vista, que “permite uma resposta inequívoca a esta questão crucial: de que lado estás?” (p. 136).

Esperemos que esta obra contribua para animar o tal debate, ainda por fazer em Portugal, em torno de leituras políticas da religião e das suas articulações e desarticulações com os direitos humanos. Um livro a ler, pois. Um *must* no panorama nacional e internacional, já traduzido para espanhol e editado no Brasil.

Teresa Martinho Toldy

Standing, Guy (2011), *The Precariat. The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury, 198 pp.

Poucos autores que se debruçam sobre os temas do trabalho terão tido, nesta década, o impacto de Guy Standing. O seu livro *The Precariat* (2011) tornou-se num fenómeno que animou o debate muito para lá dos tradicionais espaços académicos. A grande tese da obra é que estamos perante a emergência de uma nova classe em formação (“class-in-the-making”), o precariado, distinta do proletariado ou da classe operária (“working class”). Esta classe precisaria de encontrar a sua agenda política e formas próprias de representação. O livro de Standing pretende justamente dotar o “precariado” de uma

explicação sobre a sua origem, de uma definição dos seus antagonistas e de um programa de ação.

O precariado como classe

O autor avança três critérios para definir o precariado. O primeiro passa pela relação com as várias formas de segurança garantidas pelo contrato social do pós-Segunda Guerra Mundial. Standing identifica sete: segurança no mercado de trabalho, no emprego, na profissão, no trabalho, na reprodução de competências, segurança de rendimento e de representação (p. 10). O precariado seria a classe que não bene-

ficia de nenhum destes tipos de segurança. O segundo critério é a estrutura do rendimento social. Para o economista, o rendimento pode ser dividido em seis elementos: o que resulta da autoprodução, o que provém do salário, o que deriva do apoio comunitário ou familiar, o que se consubstancia em benefícios dados pela empresa, o que se traduz nas transferências oriundas do Estado e, finalmente, os lucros que têm origem em rendas privadas ou ações (p. 11). O precariado seria o grupo cuja estrutura de rendimento está privada destas múltiplas formas, restando-lhe apenas o salário.

O terceiro critério é a ausência de uma “identidade baseada no trabalho”, dado que, ao contrário do que acontecia no passado com a classe trabalhadora, “o precariado não se sente parte de uma comunidade laboral solidária” (p. 12). Fora do contrato social conquistado pelos sindicatos, o precariado teria “características de classe” que o diferenciariam desses outros trabalhadores, justamente por ter relações de confiança mínimas com o Estado e com o capital.

O “precariado”, como nova classe, possuiria assim uma composição e interesses distintos dos outros seis grupos que Standing identifica na estrutura das sociedades atuais: (i) a elite, (ii) os trabalhadores assalariados, (iii) os *proficians* (contração em inglês das palavras profissionais e técnicos), (iv) a “classe operária”, (v) os desempregados e (vi) os “desajustados” ou o que usualmente se designa por “excluídos” (p. 8).

Quem compõe o precariado?

“Pelo menos um quarto da população adulta está no precariado” afirma Standing (p. 24). Mas afinal, quem o compõe? Para além das categorias laborais tradicionalmente consideradas – trabalhadores temporários, a *part-time*, falsos independentes,

o exército dos *call centres*, estagiários (pp. 14-15) – o autor inclui nesta “nova classe” outros grupos frequentemente invisibilizados: trabalhadores do sexo, minorias étnicas, estudantes endividados, cidadãos portadores de deficiência, pensionistas que voltam ao mercado de trabalho, população penitenciária (pp. 59-88). Este aglomerado de categorias não é obviamente homogêneo. Standing distingue, dentro do precariado, os que fazem parte dele por ausência de recursos e de escolha e os que valorizam as dimensões positivas que esta condição pode oferecer. Um capítulo inteiro é dedicado aos migrantes considerados “denizens” (neologismo que se contrapõe a *citizens*), isto é, pessoas cuja cidadania é limitada: os trabalhadores “ilegais” mas também aqueles cujo estatuto de “residente” se encontra amputado de direitos sociais, económicos, culturais ou políticos.

Um dos contributos mais interessantes do autor é a reflexão sobre a relação do precariado com o tempo. A tese de Standing poderia ser resumida assim: a tradicional separação entre o espaço de trabalho e o espaço doméstico está posta em causa; as fronteiras entre tempo de trabalho, tempo de lazer e jogo esbatem-se; há uma desvinculação entre uma atividade específica e um determinado espaço; o local de trabalho é cada vez mais também a casa, o carro, o café e, assim, a esfera da privacidade é cada vez mais objeto de controlo (p. 118). Esta dinâmica significa uma intensificação não apenas do tempo de trabalho, considerado na sua aceção mais clássica, mas ainda daquilo que Standing designa, numa terminologia original, de *work-for-labour* e de *work-for-reproduction*.

Da política do Inferno à política do Paraíso
Época em aberto, o nosso tempo confrontar-se-ia, para Standing, com a hipótese assustadora de uma “política do Inferno”, que estaria já em gestação através de uma

sociedade de vigilância crescente, de um Estado liberal-paternalista, de políticas sociais com condicionalidades crescentes, do crescimento do *workfare* em detrimento da universalidade, do desenvolvimento do populismo, do enfraquecimento da democracia pela mercantilização da política, dominada por formações populistas e neofascistas (pp. 132-151). A esta política do Inferno seria preciso opor uma alternativa. Para Standing, quem pode fazê-lo é o precariado, que “tem de estar institucionalmente representado e reivindicar que as políticas se conduzam por princípios éticos” (p. 166). Garantindo segurança de rendimento e formas próprias de agência, ele poderia desenvolver uma “nova política do Paraíso” (p. 155).

A agenda política de Standing mistura propostas com alcances, lógicas e formulações muito diferentes. Vai do reconhecimento dos direitos de cidadania dos migrantes à criação de uma validação internacional da credenciação; da rejeição da mercantilização da educação à abolição dos subsídios ao capital e ao trabalho; da taxação das mais-valias financeiras a políticas redistributivas dos principais recursos em disputa (segurança económica, tempo, espaço, conhecimento e capital financeiro) (pp. 157-182). É na área do trabalho e do emprego que as suas propostas parecem ser mais ousadas: acabar com todas as formas de distorção do mercado de trabalho enquanto mercado livre, promovendo a sua “total mercantilização” (p. 161); assumir o emprego como “instrumental” e como uma “verdadeira transação comercial” (p. 162); acabar com o fetiche dos empregos e assegurar, pelo contrário, um direito ao trabalho para todos, entendendo-se por trabalho todas as formas de atividades voluntárias, comunitárias e sociais; regular o exercício dessas atividades, criando códigos éticos para todas as comunidades ocupacionais e atividades económicas;

estabelecer um rendimento básico universal, individual, incondicional e inviolável que tomaria a forma de um “pagamento mensal modesto” (p. 171).

Três notas críticas

O livro de Standing é um relevante e sistematizado contributo para o debate que hoje se faz sobre o trabalho e a proteção social. Parte de um diagnóstico amplo, chama a atenção para aspetos muitas vezes negligenciados e arrisca propostas novas. Mas a sua leitura não deixa de causar perplexidade em alguns aspetos. Referimos três.

1. Apesar de reconhecer variações internas, Standing tende a referir-se discursivamente ao precariado como um grupo homogêneo. Amiúde o precariado é definido a partir de circunstâncias existenciais, pelas suas escolhas políticas e, por vezes, pelos seus posicionamentos ideológicos, sobretudo relativamente ao mundo sindical. Tendo em conta a diversidade de setores sociais que o próprio autor inclui na categoria (do operário da fábrica deslocalizada ao jovem investigador, da mulher de limpeza ao imigrante sem papéis, do pensionista ao estuante endividado), não será um exagero analítico, ainda que com eficácia retórica, presumir uma tal uniformidade de experiências, de opiniões e de orientações ideológicas dentro deste grupo?
2. Que o precariado é um sujeito político, parece incontestável. Foi em torno dessa identidade que, na última década e meia, surgiram alguns dos movimentos sociolaborais que mais interpelaram o movimento operário e sindical. Mas isso faz dele uma nova classe? É verdade que os segmentos precários têm formas distintas de sociabilidade, que a comunicação online e o ciberespaço recriaram os modos de construção de comunidades, que a multiplicação de condições e de estatutos laborais coloca problemas

difíceis e dá origem a clivagens. Mas os três critérios avançados por Standing para definir o precariado como classe – ausência de segurança, estrutura do rendimento e identidade – parecem exíguos e o autor acentua uma competição com os restantes trabalhadores que é problemática. É evidente que a unidade da classe-que-vive-do-trabalho nunca é um dado adquirido, mas antes um lento trabalho político de universalização a partir de condições sempre diversas. Reconhecendo isso, o que as recentes mobilizações parecem acentuar é mais o potencial de convergência entre os diferentes segmentos da classe trabalhadora, submetidos a um processo de precarização cada vez mais transversal, do que a emergência de uma classe distinta.

3. Crítico da centralidade que o emprego adquiriu na agenda política progressista, Standing avança uma proposta radical: desconectar o “direito a ter direitos” do trabalho assalariado, que deve ser tratado como mercadoria; desistir do pleno emprego; e instituir um rendimento básico para todos os cidadãos. O debate merece ser aprofundado. O autor previne que este rendimento se trata de “um pagamento mensal modesto” (p. 171). Mas se é o caso, vale a pena lembrar o alerta de um André Gorz que, convertido à ideia, ressaltava que “um rendimento

de existência muito baixo é, com efeito, uma subvenção aos patrões”, que lhes permitiria “pagar o trabalho abaixo do salário de subsistência” (1997: 136-137¹). Ou o argumento de Robert Castel, para quem a medida, que nestes moldes não dispensaria do emprego, teria o efeito paradoxal de estabelecer um “stock de trabalhadores potenciais já parcialmente remunerados por um rendimento básico medíocre”, que seria um novo exército de reserva a custo ainda mais reduzido (2013: 92). Num contexto de rarefação do emprego, a proposta de Standing é sedutora. Mas ao projetar a emancipação e a justiça para fora do emprego, o seu horizonte parece não ir além de uma sociedade capitalista comandada pelo mercado e compensada por um apoio universal modesto transferido pelo Estado para cada cidadão. O que é uma estranha imagem do Paraíso.

O livro de Standing é um útil e polémico contributo para um debate pleno de atualidade. A publicação em português de artigos do autor que retomam as teses ali desenvolvidas, como se faz neste número da *RCCS*, compensa parcialmente a lacuna que resulta de não haver ainda uma edição desta obra em Portugal.

José Soeiro

Báez, Fernando (2013), *Los primeros libros de la Humanidad: el mundo antes de la imprenta y el libro electrónico*. Madrid: Fórcola, 621 pp.

Los primeros libros de la Humanidad: el mundo antes de la imprenta y el libro electrónico, de Fernando Báez, lançado no final

de 2013 pela editora Fórcola no Estado espanhol, é a mais recente monografia do autor dedicado ao combate à destruição de

¹ Gorz, André (1997), *Misères du présent, richesse du possible*. Paris: Galilée.

² Castel, Robert (2013), “Salariat ou revenu d’existence? Lecture critique d’André Gorz”, *La vie des idées*. ISSN: 2105-3030, disponível em <http://www.laviedesidees.fr/Salariat-ou-revenu-d-existence.html>.

bibliotecas históricas e livros raros, parte do património bibliográfico mundial.

Nascido na Venezuela em 1963, licenciado em História e doutorado em Ciências da Informação e Bibliotecas, Báez ganha particular notoriedade internacional com a *História universal da destruição dos livros* (2004). Nela focou o ataque ao património bibliográfico iraquiano após a invasão de 2003. Com edição portuguesa pela Texto Editores em 2009, traduzida em dezassete línguas, reescrita e reeditada em 2011, a obra passou a manual de estudo em algumas universidades dos Estados Unidos da América e da Europa. O autor tem obra premiada e o reconhecimento, entre outros, de especialistas e autores críticos como Umberto Eco, Ernesto Manguel ou Noam Chomski. Que a destruição de livros não decorre da ignorância ou do horror à cultura, mas sim do poder para destruir a memória de povos, grupos sociais, ou escritores inconvenientes é a tese central amplamente documentada. Perito em recuperação de bibliotecas antigas devastadas por conflitos militares, especialista em várias línguas clássicas e antigas, tem sido assessor em processos de recuperação e salvaguarda do património bibliográfico e histórico mundial. Membro do Centro Internacional de Estudos Árabes, define-se presentemente como ativista radical contra a censura.

Da curiosidade em pisar a terra primeira, renomeada Byblos, onde se inventara o livro no terceiro milénio AC e que aos livros dera nome, nasce o fio condutor de *Os primeiros livros*, produzido em três anos em investigações que se estenderam de Oriente a Ocidente, no rastro do livro e da escrita mais antigos. De uma cultura de pastoreio, nessa mesma Byblos então sob dominação egípcia, nasceu um outro nome a partir dos caracteres ‘alp’ (boi) e ‘bet’ (casa), incorporados, como em muitas outras culturas, no termo português

alfabeto. Esta minúcia do detalhe e do evento singular é acompanhada pelo contexto social, tecnológico, histórico ao longo de toda a obra: quem lê não tem de se perder nem soçobrar sob avalanches de dados, os fios explicativos vão sendo estendidos e ligados por vezes de forma surpreendente e reveladora.

O ritmo histórico utilizado aparece entrecortado ora por silêncios e supressões, ora por sobressaltos e acalmias que pausaram o surgimento de livros primordiais. As marcações de tempo são feitas sobretudo pelos poderes instituídos políticos, mas também religiosos, os que em cada momento decidiam sobre a gravação ou apagamento da memória materializada. A narrativa parte da atual Jbeil, ex-Biblos, antes Byblos, de um Líbano entre 2011 e 2012, cidade onde a vida de Báez esteve uma vez mais sob ameaça, juntamente com tantas outras vidas num novo conflito militar. A senda da investigação foi traçada após inquirição prévia na Maktabat al-Iskandariyah (Bibliotheca Alexandrina). Biblioteca que tão simbolicamente carregada tem estado pelas expectativas de um encontro entre o passado da Alexandrina original, acabado em destruição e arrumado numa Antiguidade Clássica, e um futuro sonhado e propagandeado como recuperação e superação – suportadas estas pelas tecnologias digitais e corporizadas no emblemático edifício inaugurado em 2002 em Alexandria, em financiamento conjunto da UNESCO e do governo egípcio para albergar a nova Alexandrina, *biblioteca do futuro*.

No prefácio, como um aviso, Báez introduz a expressão o “livro como metáfora do mundo”. E a metáfora é desdobrada a partir do objeto livro, da “máquina para pensar capaz de proteger a memória coletiva ou individual”, em outras metáforas – senão mesmo em outros tantos objetos ressignificados – “talismã, arquivo de vida,

reflexo da natureza [...], um símbolo do mundo ou o próprio mundo, versão de um código da vida como genoma da cultura, um sonho individual ou solitário e um perigo para os tiranos” (p. 26).

O fascínio pelo livro e a paixão pelo labor bibliográfico e bibliófilo ficam declarados nas páginas iniciais: nenhum desapego, pelo contrário, um envolvimento com o livro sempre cozido por linhas de discurso com forte carga emocional. Se podemos encontrar vislumbres de romantismo nesse envolvimento, é por certo um romantismo desenganado, de enfrentamentos, pessoais ou não, de dissabores e obstáculos por vezes inultrapassáveis (como superar a destruição de um livro único?) mas não demovido, antes atizado. “Toda a memória é uma heresia nestes tempos” (p.13) e contra estes tempos escreveu Báez um livro mais.

Este viajante, como gosta de se nomear, passa para o escrever por “regiões arriscadas” do Egito a Beirute – depois de estar no Azerbaijão, Marrocos, Líbia, Tunísia, Afeganistão e Kuwait – para seguir para Islamabad e a comunidade islâmica de Quetta em Chiltan (Paquistão). Recordando que os livros viajaram em caravanas de camelos dentro daquele Oriente e depois para além dele, em volta do Mediterrâneo, para Petra, pela Rota da Seda e pela Europa, “em vagas de textos para mudar o mundo” em circuitos e em conflitos ainda abertos pela recuperação dos textos roubados pelos poderes imperiais recentes, o autor tinga a obra com as cores de uma demanda, uma busca de origens através dos continentes.

Duas grandes secções, uma para a escrita e o livro mais antigo e uma outra para o

código, primeira forma de livro manuscrito, dividem o conteúdo. O livro, sem mais, deve nesta monografia ser entendido como suporte físico da escrita – argila, tecido, papiro, cordão de quipo,¹ entre outros.

Percorre-se esta história do livro temporizada pelos 5000 anos que mediarão entre as primeiras escritas e a disseminação da imprensa, e os séculos I a XV, com um enfoque nos anos do livro manuscrito. Destacando os livros sagrados (sobretudo islâmicos, judeus e cristãos) e as suas formas de contacto e influência, os livros jurídicos e literários são também abordados, com evidência para as rotas em que se entrecruzaram e se embateram saberes, práticas e interesses vinculados ao livro.

É sabido o privilégio de que gozaram os manuscritos considerados fundamentais para a denominada civilização ocidental, na preservação, cópia e difusão, por parte dos poderes instituídos. Pode-se conjecturar que a familiaridade e o conhecimento profundo que Báez tem, não só de determinadas línguas escritas antigas como de determinados autores – entre os quais o árabe e alguns autores islamitas, para além da sua especialidade em Aristóteles e Averróis – tenham facilitado também uma abordagem mais profunda dessas escritas e desses textos. Capítulos particulares dedicados a livros indonésios e chineses, aos clássicos budistas, à feitura do livro japonês, aos códigos maias e astecas e aos quipos incas, bem como as frequentes e estimulantes referências transversais a culturas de África e da Ásia e ainda da América Central, os detalhes sobre venturas e desventuras de feitos de livros e de escritas colmatam muitas das interrogações que sobram no final da leitura sobre outras

¹ Nome quéchua dado a um dispositivo de escrita da região Andina, composto por um cordão principal com cordões pendentes, coloridos, com nós; o uso que deles fez a administração do Império Inca é o mais divulgado.

regiões, outras escritas e outros textos. Aqui está em jogo a tensão entre mundo globalizado e zonas de desconhecimento e “escuridão”, num intento que parece ter sido de abrangência mundial – sem alguma vez ser afirmado – e que parece ainda concretizado dentro dos limites contidos nas possibilidades deste presente.

O livro configura-se, como tal, como obra de referência destacada na História do Livro para consulta e manuseio frequente por especialistas e por quem investigue

domínios afins, sobretudo pela capacidade de síntese e de interligações temáticas e não menos pela bibliografia e notas abundantes do autor.

Por fim se esclarece o sentido da Nota introdutória onde afirma que “o livro como processo e como agente de permuta social [...] altera o próprio processo que lhe dá origem. [...] O livro muda a história que o muda”.

Paula Sequeiros

